
“UM TRATADO DE PAZ ENTRE O PENSAR E O QUERER”: A SUGESTÃO DE HANNAH ARENDT

Elizabete Olinda Guerra

Resumo:

Arendt acredita que as atividades mentais do pensar e do querer são antagônicas apenas no que afetam nossos estados psíquicos, pelo fato de ambas, cada uma de acordo com sua peculiaridade, tornar presente ao nosso espírito algo que está ausente. É por este viés que ela localiza a grande diferença existente entre o pensamento e a vontade, que considera suficiente para que se perceba que se trata de duas faculdades distintas entre si, ou seja, enquanto o pensamento traz aquilo que é ou que foi ao seu presente duradouro, a atividade da vontade estende-se para o futuro, para uma região de incertezas à qual nossa alma reagiria com expectativa alimentada pela esperança ou pelo medo.

Palavras-chave: Faculdades espirituais. Pensamento. Vontade.

Abstract:

Arendt believes that the mental activities of thinking and of willing are antagonistic only when affect our mental states, because both, each according to its peculiarity, bring to our minds something that is missing. By this bias she finds the big difference between the thought and will, which considers it sufficient to note that these are two distinct faculties among themselves, mean, while the thought brings what is or was for your lasting present, the activity of the will extends to the future, to a region of uncertainty to which our souls react with expectations fueled by hope or fear.

Keywords: *Spiritual faculties. Thought. Will.*

I

De acordo com as análises de Arendt, se é possível refletir sem o apoio de teorias e tradições religiosas ou seculares, "é certamente difícil escapar à conclusão de que os filósofos parecem geneticamente incapazes de aprender a lidar com certos fenômenos do espírito e com sua posição no mundo" (ARENDT, 2002, p. 212; 1978b, p. 34). Essas palavras revelam a atitude enfática de Arendt em acusar a hostilidade de muitos filósofos em relação à vontade; ela atribui este fato ao conflito que ocorre entre duas atividades espirituais que, aparentemente, são incapazes de coexistir, como é o caso do pensar e do querer.

Arendt acredita que essas atividades mentais são antagônicas apenas no que afetam os estados psíquicos, pelo fato de ambas, cada uma de acordo com sua peculiaridade, tornar presente ao nosso espírito algo que está ausente. É por este viés que ela localiza a grande diferença existente entre o pensar e o querer, que considera suficiente para que se perceba que se trata de duas faculdades distintas entre si, ou seja, enquanto o pensamento traz aquilo que é ou que foi ao seu presente duradouro, a atividade da vontade estende-se para o futuro, para uma região de incertezas à qual nossa alma reagiria com expectativa alimentada pela esperança ou pelo medo.

Sob a perspectiva arendtiana, a desconfiança levantada em relação à faculdade da vontade não se deve apenas à sua conexão inevitável com a liberdade, mas também à não distinção entre o pensar e o querer, ou seja, ao conflito existente entre estas duas atividades mentais. A vontade, para Arendt, é infinitamente mais livre que o pensamento, que mesmo em sua forma especulativa, não pode escapar ao princípio da não-contradição. Esta, e as demais diferenças assinaladas por Arendt entre a faculdade do pensar e a do querer são aspectos que refletem sua defesa de que cada faculdade espiritual, incluindo o julgar, é autônoma e independente, e que atua de acordo com seu próprio *modus operandi*, apesar de todas constituírem o mesmo ego e de exigirem uma retirada temporária do indivíduo do mundo das aparências. Cabe assinalar que com suas análises, Arendt "tinha esperanças de sugerir um tratado de paz entre o pensar e o querer, um modo de apreciação mútua" (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 397). Entretanto, antes de abordar o conflito identificado por Arendt entre o pensar e o querer, e para melhor entendê-lo, importa esclarecer a concepção arendtiana sobre o pensar.

II

O pensamento: o olho invisível da alma

Arendt concorda com a definição platônica do pensamento como "o diálogo sem som que cada um mantém consigo mesmo" (ARENDT, 2002, p. 7; 1978a, p. 6), e que abre os olhos do espírito". Porém, discorda não apenas da concepção que a Antiguidade clássica tinha da *vita contemplativa* como pura contemplação, mas também com as Tradições da Era Cristã que definia o pensamento como meditação. Para Arendt, ao se entregar ao puro pensamento, por qualquer razão que seja, o homem vive completamente no singular, e permanece ativo. Pois o pensamento, fonte da qual se origina tanto a Filosofia quanto a poesia, é atividade e não passividade.

Theresa Calvet de Magalhães (2011, p. 7) assinala que,

No primeiro volume, *Thinking*, da obra *The Life of the Mind*, o desmantelamento da Tradição filosófica operado por Arendt consiste em situar o pensamento em relação ao mundo comum em que os homens interagem. Ela não reivindica aqui para o pensamento nenhum privilégio exclusivo. O pensador *pertence* ao mundo comum das aparências, e a retirada necessária à atividade de pensar *não* pode cortar essa ligação.

Nesse sentido, Arendt assinala que quando pensa, o homem afasta-se do mundo das aparências, mas apenas temporariamente, e não deixa de ser "uma aparência entre aparências". O mundo é de natureza fenomênica, onde há aparências e também seus receptores - seres sensíveis: homens e animais que percebem e são percebidos -, e para afirmar este aspecto Arendt (2002, p. 17; 1978a, p. 19. Grifos da autora) afirma: "*Ser e aparecer coincidem*". Entretanto, foi necessário a ela estabelecer que são as atividades espirituais que distinguem o ser humano de outras espécies; e que o pensar, o querer e o julgar, apesar de serem faculdades distintas entre si, têm em comum o fato da "*retirada* do mundo tal como ele nos aparece, em um movimento para trás em direção ao eu" (ARENDT, 2002, p. 19; 1978a, p. 19. Grifo da autora). Arendt reconhece que as atividades espirituais retiram-se do mundo das aparências, mas não aceita a hipótese de que essa retirada seja em direção a um mundo interior do eu ou da alma¹. E explica:

¹ É necessário esclarecer, nesse ponto, a diferenciação feita por Arendt entre alma e espírito: "o espírito é decisivamente diferente da alma, o seu principal competidor ao cargo de legislador do nosso interior, da nossa vida não-visível. A alma, em que surgem nossas paixões, sentimentos e emoções, é um torvelinho de acontecimentos mais ou menos caóticos que não encenamos ativamente, mas que sofremos (*pathein*) e que, nos casos de grande intensidade, pode nos dominar, como a dor e o prazer;

O pensamento, e a linguagem conceitual que o acompanha, necessita - à medida que ocorre em e é pronunciado por um ser que se sente em casa no mundo das aparências - de metáforas que lhe possibilitem preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde tais apreensões imediatas de evidência não podem existir (ARENDT, 2002, p. 27; 1978a, p. 32).

Para Arendt, a linguagem metafórica é a única maneira que o espírito tem de aparecer externamente para os sentidos, e o discurso metafórico conceitual é adequado para a atividade do pensamento. Entretanto, a vida da alma - a vida interior que se expressa em aparências exteriores - é mais bem expressa em um gesto ou em um olhar do que em um discurso.

Ao falar da "Realidade do ego pensante", Arendt explica que a cada um dos nossos cinco sentidos corresponde uma propriedade específica do mundo e que é perceptível sensorialmente: à visão corresponde o mundo visível; à audição corresponde tudo o que é audível; ao tato diz respeito tudo o que é palpável; ao paladar corresponde tudo o que tem gosto; e ao olfato corresponde todos os odores. E nesse âmbito de correspondências, Arendt assinala que a propriedade mundana que corresponde ao nosso sexto sentido é a realidade. Entretanto, a dificuldade é que essa realidade não pode ser percebida como as demais propriedades sensoriais, seu sentido não é uma sensação, ou seja, "a realidade está lá mesmo que nunca tenhamos certeza de conhecê-la" (ARENDT, 2002, p. 40; 1978a, p. 51). A esse respeito Arendt declara (ibid.):

É tentador equiparar esse "sentido interno", que não pode ser fisicamente localizado, com a faculdade do pensar; porque entre as principais características do pensamento, que se dá em um mundo de aparências e é realizado por um ser que aparece, está a de que ele próprio é invisível.

O pensamento não pode provar nem destruir o sentimento de realidade, que é derivado do sexto sentido. Para Arendt, ao se pensar, isto é, ao se retirar do mundo das aparências, o pensamento se retira daquilo que é sensorialmente dado, e desse modo, retira-se também do sentimento de realidade que é dado pelo senso comum. Arendt é enfática ao dizer que a História da Filosofia conta muito sobre os objetos do pensamento, mas muito pouco sobre como ocorre o processo do próprio pensar. De acordo com sua análise,

sua invisibilidade assemelha-se à dos nossos órgãos internos, cujo funcionamento ou não-funcionamento também percebemos, sem controlar. A vida do espírito, ao contrário, é pura atividade. E essa atividade, assim como qualquer outra, pode ser iniciada e paralisada à vontade" (ARENDT, 2002, p. 57; 1978a, p. 72).

Toda a História da Filosofia [...] está imbuída de uma luta interna entre o senso comum do homem, esse sexto sentido muito elevado que ajusta nossos cinco sentidos a um mundo comum e nos torna capazes de nos orientarmos neste mundo, e a faculdade humana de pensar, pela qual ele se afasta voluntariamente de tal mundo (ARENDT, 2004, p. 233).

Nesse ponto, interessa salientar a importância que Arendt atribui à distinção feita por Kant entre pensar e conhecer, que ela julgou imprescindível para suas reflexões sobre as faculdades espirituais, sobretudo àquelas que se ocupam com o pensar. Pode-se dizer que esta definição kantiana, sobretudo a passagem que vem a seguir, ecoa sobre a inquietação arendtiana em tentar definir e entender a atividade mental do pensamento:

Os conceitos do entendimento são também pensados *a priori*, [...] mas nada mais contém que a unidade da reflexão sobre os fenômenos, na medida em que estes devem necessariamente pertencer a uma consciência empírica possível. Só por seu intermédio são possíveis o conhecimento e a determinação do objeto. [...] Os conceitos da razão servem para *conceber*, assim como os do entendimento para *entender* (as percepções). Se os primeiros contêm o incondicionado, referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência; algo a que a razão conduz, a partir das conclusões extraídas da experiência, algo mediante o qual avalia e mede o grau do seu uso empírico, mas que nunca constitui um membro da síntese empírica. (KANT, 1989, B367).

De acordo com a análise que Arendt faz da passagem acima - e lembrando que esta gerou controvérsias - "o intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado" (ARENDT, 2002, p. 45). Ela considera a distinção entre verdade e significado, além de decisiva para qualquer investigação sobre o pensamento humano, "a consequência necessária da distinção crucial que Kant faz entre razão e intelecto" (Ibid.). Arendt assinala ainda que a sede humana de conhecimento é capaz de levantar questões que são derivadas da curiosidade que tem o homem acerca do mundo, que o leva a investigar qualquer coisa que seja dada aos nossos sentidos. Aliás, desde Aristóteles (1979, p. 11) sabe-se que "todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer".

Arendt esclarece que ao distinguir e insistir na diferenciação entre verdade e sentido, e entre conhecimento e pensamento, não está querendo negar a conexão que há entre a busca de significado do pensamento e a busca da verdade do conhecimento. Pois ao formular questões irrespondíveis de significado, os homens estão afirmando sua capacidade de interrogar. Para Arendt (2002, p. 48; 1978a, p. 62), "a razão é a condição *a priori* do intelecto e da cognição"; e é devido a esta conexão entre razão e intelecto

que os filósofos sentem-se "tentados a aceitar o critério da verdade" (Ibid.), e a aplicá-lo ao âmbito em que se movem.

Embora esta distinção kantiana seja muito mais complexa do que se tentou mostrar aqui, importa, sobremaneira aos intentos desta pesquisa, esclarecer que foi por seu intermédio que Arendt tentou responder à questão que se propôs quando refletia sobre a atividade do pensamento: "o que nos faz pensar?" Arendt (2002, p. 55; 1978a, p. 69) reflete: "não há, em última instância, outra resposta senão a que Kant chamava de 'a necessidade da razão', o impulso interno dessa faculdade para se realizar na especulação". Ela observa que nada há na vida comum dos homens que não possa se tornar "alimento" para seu pensamento. Além disso, todas as questões metafísicas que a Filosofia escolheu como tópicos especiais vêm da experiência comum. Para Arendt, a "necessidade da razão" não difere em nada da necessidade que os homens têm de contar Histórias, ou até criar poemas, sobre aquilo que testemunharam. É nesse sentido que a retirada do mundo das aparências que o pensamento realiza é condição essencial para sua existência.

Pelo fato de todo pensamento implicar em lembranças, "todo pensar é, estritamente falando, um re-pensar" (ARENDT, 2002, p. 61; 1978a, 78); todo pensar interrompe qualquer fazer, ou seja, todo pensar exige um pare-e-pense. Para Arendt, isso explica a origem das falaciosas teorias dos dois mundos, que surgiram dessas genuínas experiências do ego pensante. Pois, esclarece Arendt (2002, p. 67; 1978a, p. 85):

Quando estou pensando não me encontro onde realmente estou; estou cercado não por objetos sensíveis, mas por imagens invisíveis para os outros. É como se eu tivesse me retirado para uma terra imaginária, a terra dos invisíveis, da qual nada poderia saber, não fosse esta faculdade que tenho de antecipar o futuro. O pensamento anula distâncias temporais e espaciais. Posso antecipar o futuro, pensá-lo como se já fosse presente, e lembrar do passado como se ele não tivesse desaparecido.

Entretanto, o esclarecimento contido na passagem acima não possibilita encontrar esta localidade incontestável para onde se vai quando se está pensando, ou quando, temporariamente ocorre esta retirada do mundo das aparências. Segundo Arendt, Platão prometeu que determinaria o lugar do próprio filósofo, ou o *topos noetos* mencionado por ele nos primeiros diálogos, mas jamais cumpriu tal promessa. O fato é, como afirma Arendt (2002, p. 76; 1978a, p. 98), que "as atividades mentais, invisíveis e ocupadas com o invisível, tornam-se manifestas somente através da palavra." Assim, de todas as atividades humanas, a "necessidade da razão" jamais poderia ser satisfeita sem

o pensamento e sem o discurso, e, nesse sentido, ela é única. A necessidade da razão faz o homem pensar, e esta atividade, para Arendt, "está incluída entre as *energeiai*, aqueles atos que (como o de tocar flauta) têm o seu fim em si mesmos e não deixam nenhum produto, externo e tangível, no mundo que habitamos" (ARENDT, 2002, p. 99; 1978a, p. 129).

No âmbito mais prático, Arendt assinala que a atividade do pensar estará sempre presente quando tivermos que tomar novas decisões suscitadas por momentos de dificuldades. E, considerando a atitude de Sócrates - seu exemplo de pensador "não-profissional" -, Arendt conclui que uma vida sem pensamento seria uma vida sem sentido, mesmo reconhecendo que esta atividade jamais torne alguém sábio ou forneça respostas às questões levantadas. Para Arendt, (2002, p. 134; 1978a, p. 178), "o significado do que Sócrates fazia repousava nesta simples atividade." O que equivale a considerar que pensar e estar vivo são a mesma coisa. Sócrates descobriu que o dois-em-um é a essência do pensamento, e Arendt acredita que nada pode ser em si e para si ao mesmo tempo senão esse dois-em-um socrático, que é capaz de curar o estar só do pensamento, que não é solidão, mas sim, "a situação em que me faço companhia" (ARENDT, 2002, p. 139; 1978a, p. 185).

Arendt sintetiza suas reflexões sobre a atividade de pensar, chamando a atenção para alguns aspectos: 1) o pensamento está sempre fora de ordem e interrompe as atividades ordinárias ao mesmo tempo em que é interrompido por elas; 2) as manifestações do ego pensante são múltiplas, entre as quais se encontram as falácias metafísicas, às quais devemos ter ciência; e 3) e o pensamento sempre lida com ausências e abandona aquilo que está ao alcance da mão. De sua busca pela resposta à questão "onde estamos quando pensamos?" Arendt infere que o lugar do ego pensante tanto pode ser definido como "em toda parte" ou "um lugar nenhum"; nas palavras de Arendt (2002, p. 152; 1978a, p. 201); "O 'em toda-parte' do pensamento é, de fato, uma região do lugar nenhum."

Considerado em termos temporais, o lugar do ego pensante situa-se, grosso modo, na lacuna existente entre o passado e o futuro, que, segundo Arendt, foi definido pela Filosofia Medieval como um "*nunc stans*, o agora permanente" (ARENDT, 2002, p. 158; 1978a, p. 210). Arendt assinala que esta atemporalidade, que brota do choque entre o passado e o futuro, é diferente da eternidade, que é o conceito limite que assinala

o colapso de todas as dimensões temporais. Cabe notar que Arendt esclarece o que seria esta lacuna onde pode estar localizado o ego pensante citando como exemplo a parábola de Kafka, já referenciada aqui anteriormente. Para ela, esta parábola esclarece que é a inserção do homem que, com sua presença combativa, interrompe o fluxo indiferente da eterna mudança; pois, sem esta inserção não haveria diferença entre o passado e o futuro. Arendt considera que a parábola kafkaniana não se aplica ao homem em suas ocupações cotidianas, mas apenas ao ego pensante à medida que ele se retirou da rotina diária, pois a lacuna entre o passado e o futuro apenas se abre na reflexão que reúne junto a si os tempos ausentes, "o ainda-não e o não-mais" (Ibid. p. 159). Essa lacuna pode também ser definida como "o presente que dura bergsoniano" (COURTINE-DÉNAMY, 1999, p. 387). Vale ressaltar, que esta dimensão temporal importa sobremaneira para as reflexões de Arendt, pois será assinalada por ela como uma das principais diferenças entre o pensar e o querer, posto que estas duas faculdades ocupem, por assim dizer, tempos diferentes em suas atividades.

III

Pensar versus querer

No âmbito das diferenças identificadas por Arendt entre o pensar e o querer, e com o intuito de melhor entender o antagonismo existente entre estas atividades espirituais, elenca-se a seguir os demais aspectos que são opostos entre ambas:

a) Passado *versus* futuro ou certeza *versus* incerteza

Mesmo admitindo que tanto o pensar quanto o querer necessitam de um desligamento provisório do mundo das aparências, para assim tornar presente à mente aquilo que está ausente, Arendt assinala que o pensar está sempre voltado para o passado enquanto o querer está voltado para o futuro. A vontade é o órgão espiritual para o futuro, da mesma forma que a memória é o órgão espiritual para o passado. Para ilustrar este argumento, Arendt lembra a estranha ambivalência da língua inglesa que designa a palavra *will* como auxiliar do futuro, e o verbo *to will* para indicar volições.

Ao voltar-se para o futuro, o espírito não está mais preocupado com objetos, mas sim com projetos, e ao contrário do passado que traz consigo o aspecto da certeza, a principal característica do futuro é sua incerteza básica. Ou seja, neste âmbito “estamos lidando com coisas que nunca foram, que ainda não são, e que podem muito bem nunca vir a ser” (ARENDT, 2002, p. 197; 1978b, p. 14). Por outro lado, a memória é o poder que tem o espírito de tornar presente aquilo que já passou, e que, portanto, está ausente dos sentidos. A memória constitui o presente do ego pensante, é uma espécie de “hoje duradouro”, ou “agora permanente”, ou ainda o que Arendt chamou de “lacuna entre o passado e o futuro”. De acordo com Arendt, Aristóteles foi o primeiro a mencionar esta suspensão do movimento do tempo em um presente que dura. Quando discute o prazer, no livro X de sua *Ética a Nicômaco*, ele afirma que “o prazer não está no tempo, pois o que se dá em um agora é um todo, não há movimento” (ARISTÓTELES, 1992, 1174a15, p. 195). E para o Filósofo, a atividade do pensar era a atividade mais prazerosa de todas, era “maravilhosa em pureza e certeza”.

Arendt observa que mesmo na Era Moderna, na qual a ênfase recai sobre o futuro pelo fato do progresso ser visto como a força que governa a História humana, as suspeitas em relação à faculdade espiritual da vontade permanecem pelo menos até a última fase deste período, em que a vontade começa a substituir a razão como a mais alta faculdade do espírito. Fato que pode ser ilustrado pelas palavras de Schiller que disse que o único poder que há no homem é sua vontade, e de Schelling “na última e mais elevada instância, não existe nenhum outro ser além da vontade” (SCHELLING, 1991, p. 33)².

b) Repetição *versus* começo absoluto

Enquanto todo o pensar é um re-pensar, o querer é o começo absoluto. Arendt considera a vontade a fonte da ação que, em termos kantianos, corresponde ao “poder de começar uma série de coisas ou estados [sucessivos]”. O poder de começar é inerente à condição humana, posto que o homem, pelo fato de ter nascido, representa um novo começo. É nesta perspectiva que Arendt entende e considera a vontade uma atualização do

² Curiosamente, esta mesma passagem de Schelling é citada por Heidegger (2008, p. 98), que assim a interpreta: "Schelling encontra no querer os predicados que, desde há muito, o pensamento da metafísica atribui ao ser, segundo sua forma última, mais elevada e assim consumada. A vontade deste querer não é vista aqui como uma faculdade da alma humana. Aqui, a palavra 'querer' nomeia o ser do real em sua totalidade. Este ser é vontade."

principium individuationis. Para ela, a vontade, sendo o órgão destinado ao futuro e à liberdade, é idêntica ao poder de começar algo novo.

Se o querer é começo, o pensar é repetição. Assim sendo, ao repetir na memória, por meio da imaginação, é dessensorializada qualquer coisa que tenha sido dada aos sentidos. De acordo com Arendt, somente nesta forma imaterial é que nossa faculdade de pensar pode começar a se ocupar com estes dados. Em síntese, todo o pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações da imaginação e do pensamento. Arendt ressalta que cadeias de pensamento surgem naturalmente da atividade de relembrar, sem nenhuma interrupção e quase de forma automática. Entre os atributos essenciais da vontade está a sua capacidade de iniciar algo novo, de forma puramente espontânea, e a capacidade de decidir, ou seja, o poder da livre escolha.

c) Serenidade *versus* inquietação

No que diz respeito ao querer, o humor habitual do ego volitivo é a impaciência, a preocupação e a inquietude. Isso porque a alma alimenta esperanças em relação ao futuro, e a vontade pressupõe um “eu-posso” que não está garantido até o momento da ação. Desse modo, Arendt argumenta: “a inquietação preocupada da vontade só pode ser apaziguada por um 'eu-queiro-e-faço', isto é, por uma interrupção de sua própria atividade e liberação do espírito de sua dominação” (ARENDT, 2002, p. 214; 1978b, p. 37).

Enquanto a vontade sempre quer fazer algo, o pensamento puro depende totalmente do “não-fazer-nada”, da calma e da quietude da alma, o que explica a quietude exaltada pelos filósofos em relação ao ego pensante. A alma pode ser afetada pela lembrança de algo passado, que pode conter dor e pesar, mas que não poderá perturbar a serenidade do espírito, uma vez que se trata de coisas que não se em mais o poder de mudar. Em contrapartida, ao olhar para frente o ego volitivo lida com coisas que podem estar no poder do homem, mas, por não ter sua realização assegurada, inquieta-se. Querer e ser capaz de realizar são coisas distintas. Esta diferença é capaz de gerar certa tensão na alma que é passível de ser superada pelo ato de fazer.

Destas análises, Arendt constata que ocorre uma mudança do querer para o pensar por meio de uma paralisação temporária da vontade, sendo o processo recíproco

também possível e verdadeiro. Para Arendt, estes seriam os humores produzidos pela vida do espírito: a serenidade do ego pensante, um prazer que não precisa superar a resistência da matéria, e a tensão inquietante do ego volitivo, que arruína a tranquilidade do espírito, e que poderia ser contido por um "querer-não-querer".

Ao contrário da suposta harmonia do diálogo do dois-em-um na atividade do pensar, na atividade do querer ocorre uma luta fatal entre o "eu-quero" e o não-quero, que segundo Arendt, devem ambos estar presentes para que a liberdade seja assegurada. Pois ao experimentar uma volição, o indivíduo deve experienciar também a capacidade de não querê-la.

A disposição característica da vontade é sua inaptidão ao repouso, e sua disposição peculiar é a impaciência ou a preocupação. A vontade é o equivalente da ação que se realiza no *self* privado. Desse modo, é a ação que irá libertar o *self* da inquietação e do desassossego paralisantes da vontade. Arendt, inspirada em Santo Agostinho e também em Duns Scotus, entende que a ação ocorre pela "redenção" da vontade - que redimida se transforma em amor -, sendo a liberdade o preço desta redenção. Por exemplo, o ego volitivo pode querer ou não-querer algum objeto, e ao realizar uma destas opções, sabe ser livre para também realizar o seu contrário. Assim, quando cessa a vontade a ação se inicia, e a interrupção deste processo não pode ser originada de um ato de "querer-não-querer", pois isto seria mais uma volição. Esta argumentação será usada por Arendt para contrapor-se à opção ou "insistência passional [de Heidegger] em querer *não* querer" (ARENDT, 2002, p. 316; 1978b, p. 172).

d) Universais *versus* particulares

De acordo com Arendt, ainda que seja uma atividade do espírito, toda volição relaciona-se com o mundo das aparências, seara onde seu projeto pode ser realizado. Sendo assim, nenhum querer faz-se por si mesmo, ou encontra satisfação na própria atividade como ocorre com o pensar. Qualquer volição anseia por seu próprio fim que ocorrerá ao fazê-lo, e, além disso, lida com particulares, em flagrante contraste com o pensamento que tende sempre a generalizar, ou ainda, que se move entre generalidades.

IV

Pela análise dessas diferenças entre o pensar e o querer, Arendt reforça sua percepção de que a faculdade da vontade é a mais paradoxal e contraditória das três atividades espirituais – pensar, querer, julgar –; considerando que toda volição produz a sua própria contra-volição. Em outras palavras, a vontade é capaz de dirigir-se a si mesma por meio de imperativos. É exatamente neste âmbito que se localiza a necessária liberdade da vontade, que ao querer algo deve sentir-se livre para também não querê-lo.

Desse modo, considera-se que esclarecer a distinção entre o pensar e o querer, é tão importante quanto considerar a ocorrência do conflito que se estabelece entre o querer e o não-querer, ou entre *velle* e *nolle*. Arendt lembra que, segundo a etimologia grega, a raiz da palavra “liberdade” *eleutheria*, é *eleuthein hopos ero* – ir conforme eu queira; sendo assim, a liberdade era entendida pelos gregos como liberdade de movimento, e neste caso, o “eu-posso” era o critério da pessoa livre, e não o “eu-querer”. Esse aspecto esclarece o motivo pelo qual Arendt não localiza a existência da faculdade espiritual da vontade entre os pensadores da Antiguidade clássica, ou seja, justifica o fato de Arendt não reconhecer que exista uma Filosofia Grega da vontade.

Vale ressaltar que as suspeitas em relação à faculdade espiritual da vontade são muito fortes na Era Moderna, em que a noção de “progresso” surge como força impulsionadora da História Humana, e com ênfase no futuro. Nesse período, ocorreu a relutância em conceder aos indivíduos um poder absoluto sobre seus próprios destinos, já que não se encontravam mais sob a proteção ou orientação divina, ou amparados pela Divina Providência.

De acordo com Arendt, é apenas na última fase da Era Moderna, que a vontade passou a ser considerada a substituta da razão; constatação oriunda de suas análises da Filosofia de Schiller e Schelling, por exemplo, que acreditam na supremacia da vontade e no seu poder de fundamentar a realidade. Contudo, o interesse maior de Arendt é em Nietzsche e em sua Filosofia supostamente centrada na vontade de poder, e a quem se deve “muitos *insights* decisivos a respeito da natureza da faculdade da vontade e do ego volitivo” (ARENDT, 2002, p. 202). De acordo com a perspectiva arendtiana, Nietzsche e Heidegger são os dois últimos pensadores que reconheceram a vontade como uma importante faculdade do espírito. E isso, apesar de Arendt considerar que ambos

tenham, cada um a sua maneira, deixado explícito sua rejeição a esta atividade mental. Nesse sentido, Heidegger, com sua insistência pelo “querer-não-querer”, traz à luz o conceito de *Gelassenheit*, ou seja, uma atitude de serenidade para com as coisas; e Nietzsche acredita que a vontade seja apenas uma ilusão, ou ainda, um fogo-fatuo que nada decide.

Segundo Arendt, a Era Moderna fez recair a ênfase na vontade como substituta do pensamento; isso, sob seu ponto de vista, é falacioso: nesse período, a vontade, cujo tema é sempre um projeto e não um objeto, é vista como a "criadora" da pessoa, que pode ser responsabilizada por suas ações, embora tenha ficado claro que ninguém jamais tenha criado a si mesmo ou produzido sua própria existência, como fazem crer as doutrinas marxistas e existencialistas.

À guisa de conclusão, vale salientar que Arendt não acreditava em uma ordem hierárquica entre as atividades espirituais do pensar, do querer e também do julgar; sua tese era que deveria haver uma ordem de prioridade entre elas. Desse modo, ela não conferia primazia a nenhuma delas, e não aceitava a ideia de uma poder substituir a outra, posto que todas deveriam compor a dinâmica da vida espiritual de forma harmônica, equilibrada e, sobretudo, pacífica.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. 5. ed. Tradução Antonio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **The Life of the Mind**. v. 1 - Thinking. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978a.
- _____. **The Life of the Mind**. v. 2 - Willing. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978b.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.
- COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Tradução Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. (História e Biografias).

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008b. (Pensamento Humano).

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. "Ação e pensamento em Hannah Arendt". In: **Filosofia do Direito e o Tempo**. Estudos em homenagem ao Professor Nuno M. M. S. Coelho. Cleyson de Moraes Mello e Luciana Maciel Braga (Coord. Geral). Juiz de Fora (MG): Editar, p. 25-30, 2011.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph Von. **A essência da liberdade humana**: investigações filosóficas. Tradução de Márcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1991.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.